

*Caminos de la paz:
entre el Yahveh de los ejércitos y el Yahveh-shalom*

JULIO TREBOLLE BARRERA
Universidad Complutense

RESUMEN: La representación bíblica de Dios se mueve entre las figuras de “Yahveh guerrero” y “Yahveh-Shalom”. Las dos tiene antecedentes en la tradición mitológica del mundo oriental antiguo y, en particular, del cananeo. La tradición bíblica desarrolló un proceso de escatologización de estas dos figuras, convirtiendo las guerras de Yahveh en una batalla escatológica y la paz definitiva en un bien implantado por Dios sólo al final de los tiempos. Mientras discurren los siglos de la historia humana en los que la búsqueda de la paz entre los hombres ha discurrido por tres vías que confluyen a un mismo fin, sin que una pueda invadir el terreno de la otra. Son las vías de la *pietas*, el *imperium* y la *paideia*, seguidas y desarrolladas tanto por la tradición bíblica, judía y cristiana, como por la grecorromana, y abiertas todavía a la búsqueda de nuevas formas de relaciones personales, sociales y culturales más pacíficas.

SUMMARY: The biblical representation of God moves between the characters of “Yahveh warrior” and “Yahveh-Shalom”. Both representations have their roots in the mythical lore of the Mesopotamian and Canaanite religions. The biblical tradition developed a process of eschatologization of these concepts, transforming the battles of Yahveh in the eschatological war and the peace in a benefit of the world to come. Meanwhile, human history is devastated by wars and the search for peace has followed three paths that should not invade the field of each other. These paths, *pietas*, *imperium* and *paideia*, were pursued by the biblical, Jewish and Christian tradition, as well as by the grecoroman thought and are still to be investigated in search of new more peaceful forms of personal, political and cultural relations.

Los epítetos más antiguos del Dios Yahveh son seguramente dos, referidos a la paz y a la guerra. El de *Yahweh šālôm*, “Yahveh de la paz” —divinidad a la que Gedeón dedica un altar en Ofra—, aparece una sola vez en la Biblia, en referencia al Israel de los primeros tiempos (Jue 6,24). El de *Yahweh šebā’ôt*, “Yahveh de los ejércitos”, se encuentra, por el contrario, en 284 ocasiones, en textos que recorren todo el arco literario e histórico de la Biblia hebrea.

El primero puede significar “aliado”, “el que trae la paz”. Induce a identificar a Yahveh con el dios Šalem conocido por textos ugaríticos (*Šlm/Salim*) como la estrella vespertina, formando pareja con Šahar, la matutina¹. Estas divinidades, aspectos de Athar/Venus, simbolizan la fuerza de la vida en relación con el *hieros gamos*. El elemento teofórico Šalem compone los topónimos Jerusalén (*yerušālam*, “Fundación de Šalem”) y *Šālēm*, donde era rey Melquisedec (Gn 14,18; Sal 76,3), como también los

¹ J.H. Tigay, *You Shall Have no Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, Atlanta, 1986, p. 69.

nombres de persona Absalón (*'Abšālôm*) y Salomón (*Šelômôh*). Está presente también en nombres personales que aparecen en inscripciones hebreas. El de Absalón, *'Ab(i)šālôm*, “Mi padre está en paz”, se refiere al padre o abuelo difuntos; el de Salomón, “Su paz” — la de de David tal vez—, o “su salud”, la del difunto².

El epíteto *Yahweh šebā'ôt*, “Yahveh de los ejércitos”, era utilizado en el culto yahvista de Silo y de Sión/Jerusalén. Está atestiguado desde los primeros tiempos de Israel hasta finales de la época bíblica, aunque parece propio y casi exclusivo de las tradiciones de la teología de Sión en la época monárquica³. La expresión *Yahweh šebā'ôt* ha sido interpretada como una forma verbal seguida de su objeto: “Yahveh (el que) crea los ejércitos”⁴. Sin embargo, la interpretación tradicional, “Yahveh de los ejércitos”, viene apoyada por expresiones análogas como “Yahveh de Temán” o “Yahveh de Samaria”, conocidas a través de las inscripciones de *Kuntillet Ayrud*. La cadena constructa puede tener el significado de “Yahveh del poder militar” o “Yahveh militante”, guerrero. Los ejércitos pueden ser los de Israel (1 Sm 17,45), los celestes — sean las miríadas de estrellas o la corte de Yahveh (Sal 89,9)—, las fuerzas de la naturaleza de la mitología cananea puestas al servicio de Yahveh, o todas las criaturas de cielos y tierra (Gn 2,1). La representación o idea de (las) Šebā'ôt es comparable a la de dioses guerreros como los *Lulahhi* o los *Hapiri* y también a los *šymmajoi* que acompañan al dios El en la batalla, según Filón de Biblos (Eusebio de Cesarea, *Praeparatio Evangelica* 10,18.20). El carácter marcial de esta concepción se manifiesta en numerosos textos bíblicos⁵, dos estribillos de los salmos entre ellos:

¿Quién es el Rey de Gloria?
El Señor, el fuerte y el valeroso
el Señor, héroe de guerra (Sal 24,8.10).

El Señor de los ejércitos está con nosotros
el Dios de Jacob es nuestro alcázar (Sal 46,8.10).

También en un verso aterrador:

² H.B. Huffmon, “Shalem”, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, eds. Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. vander Horst, Leiden, 1995, pp. 1428-1431.

³ Primer Isaías, 56 veces; Ageo, 14; Zacarías, 53; Malaquías, 24, y Salmos de Sión o reales, 15. esta designación no se encuentra en el Pentateuco ni en Ezequiel y es rara en los libros de Samuel-Reyes, 15 veces.

⁴ F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, 1973, pp. 60-75.

⁵ Igualmente, 1 Sm 4,4; Is 10,23; 14,24-27; 19,16; 22,5; 24,21-23; Jer 32,18; 50,25; Nah 2,14; 3,5.

Tú, Señor, Dios de los ejércitos, Dios de Israel
despierta y a esas naciones todas castiga
no tengas piedad con traidores (Sal 59,6).

El epíteto tiene otras connotaciones más mayestáticas que guerreras en textos alusivos al carácter regio del Dios que preside la asamblea divina y se sienta, invisible, en el trono formado por querubines en el templo de Sión (*Yahveh šebā'ôt yōšēb hakkerūbīm*).

I

Guerra y paz conforman, pues, la representación del Dios bíblico, con el telón de fondo de los panteones cananeos y mesopotámicos. Son términos que se contraponen, como en el verso de Qohelet: «tiempo para la guerra, tiempo para la paz» (Qoh 3,8). La guerra domina el pasado y el presente, mientras que la paz se proyecta a la metahistoria de la creación —antes de toda guerra— y a la de la escatología en la que la paz se hará por fin realidad. Guerra y paz conforman, sin embargo, la realidad existente, compuesta siempre de estos elementos contrapuestos. La guerra es un dato, un hecho de la existencia y de la historia humana, y no un fenómeno natural e inevitable, como se podía pensar en el mundo antiguo o en el Renacimiento pensaba Maquiavelo. La guerra constituía en la Antigüedad una institución natural, pues sociedad y ejército eran entonces la misma cosa. Así, en Grecia, según Jean-Pierre Vernant, «l'armée n'est rien, que la cité elle-même; mais d'un autre côté, c'est la cité qui n'est rien qu'une troupe de guerriers»⁶.

En la mitología del Antiguo Oriente la guerra entre los humanos era consecuencia y remedo de las batallas primordiales entre los dioses. El Génesis recoge un *mitema* nunca expurgado de la Biblia (Gn 6,1-7), según el cual la unión de los hijos de los dioses con las hijas de los hombres dió lugar al nacimiento de gigantes deformes, que atrajeron sobre la tierra todos los males de los cielos y, en particular, la guerra. Este *mitema* enlaza con el del diluvio universal, el cual, según la tradición judía posterior, anegó a los gigantes, aunque algunos lograron salvarse para propagar de nuevo la guerra sobre la tierra. La literatura henóquica —el Libro de los Vigilantes en particular (1 Enoc 1-36)—, explota este residuo mítico, ahondando en la explicación determinista del mal como consecuencia de una guerra en el cielo, trasplantada a la tierra por los *nefilim* o ángeles caídos. Como bien narra Milton, el Paraíso perdido fue primero el celeste, el que los ángeles rebeldes hubieron de abandonar, y, luego, el terrestre, del que fueron expulsados Adán y Eva, como un acto más de la guerra de Luzbel y sus demonios contra Dios y sus ángeles⁷.

⁶ J.-P. Vernant, "La guerre de cités", *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, pp. 31-56, cfr. p. 56.

⁷ J. Milton, *El Paraíso perdido*, Madrid, 1998³.

Sin embargo, la tradición central de la Biblia, de corte legal y profético, sitúa el primer crimen y el comienzo de las guerras en los inicios de la historia humana y en el proceder de los hombres, aunque con una radicalidad tal que del plano histórico, legal y ético, se podía pasar insensiblemente, sobre todo en los círculos sapienciales, al plano ontológico. Se pudo hablar así de una inclinación natural al mal, expresada por el término *yēšer*, presente en el pasaje del Génesis antes citado y en la tradición apocalíptica de 4 Esdras⁸. En la literatura rabínica, *yēšer* adquirió connotaciones parecidas a las de la expresión *cor malignum*. Los textos de Qumrán conocen además una explicación dualista —deudora del pensamiento iranio—, sobre el origen y significado de la guerra, desarrollada en la obra titulada *La guerra de los hijos de la luz contra los de las tinieblas*, y presente también en algunos textos como el siguiente de *La Regla de la Comunidad*: «El creó a los ángeles de la luz y a los ángeles de las tinieblas y sobre ellos fundó todas las obras» (III,25)⁹. Seguidamente, el gnosticismo hizo del mal y de la guerra un fenómeno cósmico y psicológico a un tiempo¹⁰.

La tradición bíblica más central y genuina luchó denodadamente contra las ideas politeístas o dualistas que hacían de la guerra una institución inaugurada por los dioses y transferida a los humanos. Puede decirse que las guerras santas de la Biblia eran en principio tan profanas —o tan sagradas—, como las habituales en todo el mundo antiguo. Se trataba de hechos de guerra que la tradición posterior narra conforme al modelo de guerra santa. Así, el relato sobre la azaña del benjaminita Ehud —un vulgar asesinato político—, se convirtió pronto en el de una guerra de Yahveh en toda regla. Para ello, la narración primera fue ampliada con el relato de una batalla emprendida por las tribus de Israel (Jue 3,15b-26). La guerra era a un tiempo un fenómeno natural, un hecho histórico y una institución sagrada. Según Von Rad y, en forma más sutil, W. Richter, los aspectos formales, literarios y teológicos de la guerra santa, desarrollados con el paso del tiempo, eran fiel reflejo de lo que desde siempre habían sido las guerras en Israel y también en el antiguo Oriente: guerras sagradas y religiosas¹¹. Las bíblicas eran guerras de Yahveh, como las de otros pueblos podían serlo de Baal o de Kemosh, de Ishtar o de Ninurta. En Egipto, Ugarit, Mari y en los reinos hititas y neosirios las

⁸ F. García Martínez, "Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls", *Encyclopedia of Apocalypticism, Vol. 1 The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, ed. John J. Collins, New York, 1998, pp. 162-192, cfr. pp. 166-172.

⁹ Este dualismo está presente en textos de la *Regla de la Comunidad* (1QS 3,13-4,26) y también del *Documento de Damasco*, 4QAmram, Hodayot y Rollo de la Guerra.

¹⁰ K. Rudolph, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, New York, 1987, pp. 59-67.

¹¹ G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*, Zürich, 1951; W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, Bonner Biblische Beiträge 18, Bonn, 1963.

guerras nacionales eran a la vez guerras santas¹². Los desarrollos literarios y teológicos de épocas posteriores no hacían más que acentuar el carácter religioso y cultural de toda guerra. Realidad e ideología se condicionaban mutuamente.

Así pues, aunque el Dios bíblico no fuera el autor y causante de las guerras de Yahveh, no dejaba de intervenir en ellas y lo hacía irritado, encolerizado o airado. El vocabulario es claro al respecto, aunque un estudio más exhaustivo exigiría tener en cuenta otros muchos datos además de los puramente filológicos¹³. El verbo *'anaqf*, "estar enfadado, enfadarse", se dice de Yahveh en 14 ocasiones, y el sustantivo *'af*, "nariz" o "cólera", en 183 de un total de 278. Igualmente, el verbo *'br*, "pasar" y, en la forma *hitpa'el*, "pasarse", "irritarse", es aplicado a Yahveh en 8 ocasiones, y el sustantivo de la misma raíz, *'brh*, 24 veces en referencia a Yahveh y 10 a humanos. El verbo *naqam*, "vengar", o *niqqem*, "vengarse", utilizado en un total de 34 ocasiones, se aplica a Dios en 15, y el sustantivo *naqam/neqamah*, "venganza", se dice de Yahveh en la mayor parte de los 44 casos registrados. Por lo general es el hombre quien habla de venganza divina (62%), pero también Dios anuncia o revela su venganza (38%). Yahveh es "vengador" y no deja de proclamarse celoso cuando la causa de la justicia está en juego.

Es significativo, sin embargo, que el calificativo violento no sea aplicable a Yahveh. El verbo *hamas*, "hacer violencia", "violentar", se dice del hombre en 7 ocasiones; de Dios sólo en una y por referencia a la destrucción del templo de Yahveh por el mismo Dios (Lam 2,6)¹⁴. El sustantivo *hamas* aparece 59 veces, siempre en referencia al hombre y nunca a Dios. El hombre es manifiestamente violento, pero no cabe decir que Dios lo sea.

II

La guerra no es un destino fijado por los dioses o por el Dios Yahveh. Es un estado de la existencia y de la historia humana. La cuestión es entonces cómo evitar la guerra y hacerla desaparecer de la historia humana. Utilizando el lenguaje bíblico, se

¹² G.H. Jones, "The concept of holy war", *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, ed. R.E. Clements, Cambridge, 1989, pp. 299-321.

¹³ Cfr. artículos de diccionario como los siguientes: G. Sauer, "'af, 'Ira", *DTMAT*, Tomo I, eds. E. Jenni, C. Westermann, Madrid, 1978, pp. 333-339; H.J. Stoebe, "*hāmās*, 'Violencia", *DTMAT*, Tomo I, pp. 810-815; G. Sauer, "*nqm*, 'vengar", *DTMAT*, Tomo II, pp. 146-149; E. Johnson, "'ānaph", *Theological Dictionary of the Old Testament (TDOT)*, I, eds. G.J. Botterweck, H. Ringgren, Grand Rapids, Michigan, 1977, pp. 348-360; H. Haag, "*chāmās*", *TDOT*, 1980, IV, pp. 480-487.

¹⁴ Como interjección puede significar "¡Violencia!", "¡socorro!", "¡auxilio!". Así en Jeremías 20,8 Habacuc 1,2, y Job 19,7, cfr. L. Alonso Schökel, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, Valencia, 1990, p. 240.

puede decir que la Biblia apunta «tres caminos y un cuarto»¹⁵ de búsqueda de cómo superar la guerra e implantar una situación de paz universal y definitiva. El primero apela a una conversión del individuo en su proceder ético y religioso, el segundo a una reforma de las injustas estructuras del poder político y social constituido y el tercero a la adquisición de un conocimiento y una educación que excluyan todo recurso a la violencia y a la guerra. El cuarto es una síntesis de los anteriores.

Las tres vías vienen dadas por el particular modo de representar la realidad, desarrollado por sumerios y semitas y trasvasado a la religión de Israel y a la Biblia hebrea¹⁶. Tal estructura se asienta sobre una tríada de dioses. *An/Anu*, “cielo”, representa lo propiamente sagrado y numérico, *Enlil* el poder efectivo sobre el cosmos y la sociedad de los humanos, y *Enki/Ea*, cuyo dominio es el océano subterráneo de aguas frescas, encarna la inteligencia y astucia necesarias para ejercer el poder con la debida mesura. Las listas de dioses y otras que emparcjan siete reyes y siete sabios prediluvianos dan idea también de aquella división de ámbitos, funciones, instituciones y universos simbólicos. El altar, el trono y la cátedra representan las tres mediaciones que en la Biblia aparecen confiadas respectivamente al sacerdote, al rey y al profeta o sabio, a las que corresponden otras tantas figuras mesiánicas: el mesías sacerdotal o de Aarón, el político o de Israel y el profeta escatológico o Maestro de Justicia, en la terminología de los esenios de Qumrán. El sacerdote bendecía al pueblo con un ramo mojado en agua, símbolo de la bendición que otorga vida y fecundidad; el rey sostenía en la mano el cetro, antigua vara de pastor, simbolizando la salvación, y el sabio, o filósofo, tenía en su mano el rollo o volumen. Las relaciones ente *devotio*, *imperium* y *paideia* y entre filósofos paganos, gobernantes del Imperio y obispos o árbitros de lo sagrado definían los siglos que condujeron a la cristianización del mundo antiguo¹⁷.

¹⁵ “Por tres crímenes de Damasco y por cuatro”, Am 1,3.6.9.11.13; 2,1.4.6; Prov 30,15.

¹⁶ J. Bottéro, “Un polythéisme systematisé: La Mésopotamie ancienne”, en *Introduction à la philosophie de la religion*, eds. Francis Kaplan y Jean-Luis Vicillard-Baron, Paris, 1989, pp. 167-186.

¹⁷ Así lo reflejan los títulos de las obras de P. Brown, *Authority and the Sacred. Aspects of Christianisation of the Roman World*, Cambridge, 1995, y *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Wisconsin-Madison, 1992. La tríada *pietas*, *imperium* y *paideia* tiene reflejo en la primera iconografía de Cristo, que representaba aquellas tres funciones o *munera*. La figura del Pastor o Pescador representaba la *salvación religiosa*, muy importante en los dos primeros siglos cristianos. En el ambiente neoplatónico del s. III primaban el conocimiento y la gnosis como vías de salvación, por lo que cobró importancia la figura del Cristo Filósofo, a la manera de un *didaskalos* griego que hace entrega de un volumen o rollo a sus discípulos. A partir del s. IV se impuso la figura del Cristo Señor entronizado, con toda la simbología de la *maiestas*. La figura del Cristo que bendice con una mano y sostiene el cetro o el libro en la otra trataba de integrar aquellas tres funciones en una representación única.

1. *La vía de la devotio*

La primera vía de búsqueda de la paz es, pues, la que apela a la *devotio*, la *pietas* y la *conversión* (*metanoia*, *śūb*) o —en términos modernos— a la conciencia religiosa y moral de las personas, que ha de informar el proceder de las instituciones y de las sociedades. Para poner fin a las guerras es preciso un cambio radical de las conciencias, a partir de principios como el de «Amarás a tu prójimo... Amad a vuestros enemigos» (Mt 5,43-44, en cita de Lv 19,18). A este respecto y frente a las expresiones bíblicas que hablan de un Dios irascible, sería preciso traer a colación todas aquellas que hablan de la misericordia, fidelidad y gracia de Dios con verbos como *rāham* “enternecerse”, *hus* “compadecerse”, “perdonar”, *hāmal* “conmoverse”, *hānan* “sentir piedad”, *sālah* “perdonar”, y los sustantivos *hesed*, “misericordia”, “clemencia” y *emet*, “lealtad”, “fidelidad”, entre otros.

Dios es *esed* y usa de “compasión” con su pueblo. Por ello, el judío, el cristiano o el musulmán han de practicar la misericordia, *hesed*, lo que le hará percibir la misericordia divina y fortalecer los vínculos sociales, especialmente en situaciones de persecución y diáspora. La sociedad medieval —cristiana, judía o musulmana— era dura e intransigente con los infieles y herejes, pero hacia los de dentro se mostraba compasiva y misericordiosa, dispuesta siempre al perdón de culpas y crímenes que eran moneda corriente en aquella sociedad. En el Occidente cristiano, a partir del siglo XVIII, la moral puritana exigió mayor rigor en el cumplimiento, pero mostrándose menos propicia al perdón y a la compasión. Cabe hacerse la pregunta de si la conciencia social y la sensibilidad pacifista actual no han sido posibles gracias a los esfuerzos de siglos de cristianización de las sociedades bárbaras y, lo que es más importante, si este esfuerzo podrá mantenerse en el futuro de no ir acompañado de una auténtica vivencia religiosa. La cuestión es, en definitiva, si la solidaridad y la superación de las guerras son posibles sin la compasión y si la ética actual basada en la competitividad no precisa de un *quantum* de misericordia¹⁸.

La tríada *religión-poder-saber* aflora en muy diversas sistematizaciones teológicas o históricas. Así, Varrón distinguía tres géneros de teología: la mítica, que versa sobre el mundo de los dioses; la política, que se ocupa de la religión oficial del estado y sus instituciones, y la teología natural, el terreno específico de los filósofos. El historiador J. Burckhardt estructuraba también las relaciones humanas en torno a la religión, el estado y la cultura, las tres potencias que, a su vez, mueven la historia a través de seis *condicionalidades* o marcos de relación entre la religión, el estado y la cultura: cultura y estado, cultura y religión, estado y religión, estado y cultura, religión y estado, religión y cultura. J. Burckhardt, *Reflexiones sobre la historia universal*, México, 1993. Ortega y Gasset hablaba de Europa en estos términos: «La idea cristiana engendra las Iglesias nacionales; el recuerdo del Imperium romano inspira las diversas formas de Estado; la restauración de las letras en el siglo XV dispara las literaturas divergentes; la ciencia y el principio unitario del hombre como razón pura...». *La rebelión de las masas*, Prólogo de Julián Marías, 1993, p.43.

En la nueva sociedad global, las religiones se dirigirán ante todo a la persona, insistiendo en que la guerra es un pecado que provoca una enfermedad en lo profundo del alma de cada ser humano, antes y más que en el propio cuerpo social. El hombre es radicalmente *infirmus* y el medicamento último para tal enfermedad es la compasión. La Biblia se encuentra a mitad de camino entre el pesimismo de los antiguos frente a un destino ineluctable y el optimismo utópico de muchas de las concepciones modernas. Hablar de perdón en términos de pura racionalidad no conduce sino a una oposición irreconciliable entre misericordia y justicia y a las aporías de la teodicea. Los hombres se perdonan cuando caen en la cuenta de que su justicia es imperfecta e insuficiente para restablecer unas relaciones personales o sociales sanas y duraderas. La referencia a la gracia de Dios convierte el perdón y la misericordia en virtudes morales que tratan de venir en ayuda de una justicia retributiva que los humanos no alcanzan a hacer realidad. La compasión, desprestigiada desde Spinoza o Kant hasta Nietzsche, se convierte así en punto de partida de una construcción ética¹⁹. Por ello la principal aportación práctica de las religiones a un programa político se resume en las listas de obras de misericordia de la tradición judía —*gemilut hasadim* en hebreo—, cristiana o islámica. Más importante que la dimensión teórica expresada en las creencias y doctrinas, más que la conformación social de sus asociaciones y jerarquías religiosas o, incluso, que la misma experiencia mística y sacramental²⁰, es el criterio universal de salvación, expresado en el dicho de Jesús: «Cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt 25,40).

2. La vía del imperium

La segunda vía apela a nuevas estructuras de poder político y social a escala global y planetaria. En la Biblia, la crítica del poder político corre pareja con la idea universalista. El monoteísmo bíblico alimentaba perspectivas de universalidad, al tiempo que imponía una dura crítica a los poderes del Estado nacional. Si Yahveh se servía de un rey extranjero, Ciro, ello significaba que su poderío era universal y que no se limitaba ya a sólo el territorio de Israel, conforme a la concepción henoteísta anterior. Durante el periodo monárquico la religión de Israel había sido la religión nacional de un reino independiente, pero ahora, tras el exilio, debía superar la idea de que la preferencia de

¹⁸ J. Delumeau, "L'historien chrétien face à la déchristianisation", *L'historien et la foi*, sous la direction de Jean Delumeau, Paris, 1996, pp. 83-99.

¹⁹ M. Reyes Mate, "Sobre la compasión y la política", *Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren*, eds. J. Muguerza, F. Quesada, R. Rodríguez Aramayo, Madrid, 1991, pp. 271-296; J. Sobrino, *El principio-misericordia*, Santander, 1992.

²⁰ Tales son las tres dimensiones de lo religioso, según J. Wach, *Vergleichende Religionsforschung*, Mit einer Einführung von Joseph M. Kitagawa, Stuttgart, 1962, cfr. especialmente los caps. III-V.

Yahveh por Israel implicaba la condena automática de los otros pueblos y la defensa cerrada e incondicional del pueblo elegido. El Israel surgido del exilio debía abandonar una concepción étnica de la religión por otra más religiosa, convirtiéndose en una comunidad religiosa separada, en tanto que llamada especialmente a la misión universal de ser testigo de Yahveh ante los pueblos: luz para las naciones, en expresión del Segundo Isaías (Is 43,10-12; 44,8; 55,4). Los Cantos del Siervo insisten en esta idea universalista, así como también en la crítica del poder (Is. 42,1-4; 49,1-6; 52,13 - 53,12). Dan sentido a la desaparición del Estado y al sufrimiento de los desterrados, arguyendo que sólo a través de esta experiencia podía Israel cumplir una función misionera dentro del plan universal de salvación.

Tal vez las religiones están necesitadas de una experiencia de exilio para recuperar la fuerza de la utopía universal y ser fermento de un orden mundial, que no puede estar ya apoyado sobre un imperio único, el persa de Ciro, los cuatro imperios sucesivos de las visiones de Daniel o los que, en una continua *translatio imperii*, se han sucedido hasta el americano, actualmente imperante *-pace* los demás países. El modelo etnocéntrico de Sión como ombligo de un reino universal no es válido, aunque su fin fuera el establecimiento de la justicia entre las naciones y el desarme total en provecho de la prosperidad y la paz, como canta el oráculo de Isaías (2,2-4):

En los días que vienen
 el monte de la Casa del Señor
 estará firme en la cima de los montes,
 dominará sobre las colinas.
 Afluirán todas las naciones hacia él,
 pueblos numerosos han de ponerse en marcha y dirán:
 Venid, subamos al monte del Señor,
 a la Casa del Dios de Jacob.
 Él nos instruya en sus caminos,
 caminaremos por sus sendas.
 De Sión saldrá la enseñanza,
 de Jerusalén, la palabra del Señor.
 Juez será entre las naciones,
 árbitro de numerosos pueblos.
 Sus espadas forjarán para arados,
 para podaderas sus lanzas.
 Pueblo contra pueblo no blandirá más la espada,
 jamás conocerán la guerra.

La expresión inicial «en los días que vienen» se irá escatologizando ante el fracaso y marginación creciente de los profetismos y las utopías. La literatura apocalíptica proyectó a los tiempos escatológicos la realización efectiva de un reino de paz universal, que llegará el día en que la nueva Jerusalén aparezca en los cielos descendiendo a la tierra como signo de la salvación definitiva. Una obra encontrada entre los manuscritos de Qumrán, La nueva *Jerusalén*, y el *Apocalipsis* del Nuevo Testamento se hacen eco de

estas concepciones e imágenes, que llegan hasta los tiempos modernos en versos como los de John Cotton: «Awake, awake, put on thy strength, O New English Zion and put on thy Beautiful Garments, O American Jerusalem»²¹. Las profecías bíblicas se prestan tanto a estos cumplimientos precipitados y prematuros como a proyecciones hacia un futuro ideal y escatológico. La implantación de un nuevo orden mundial habrá de evitar estas dos tentaciones. La concepción político-religiosa de la Biblia hebrea concluyó en fracaso al tensar al extremo estas dos tendencias, cuyo enfrentamiento condujo a las guerras judías contra Roma entre los años 70 y 135 d.C. Pero la crisis no estalló tanto por el choque entre los que se refugiaban en la utopía de un reino paradisiaco de próxima aparición — con centro en Sión— y quienes querían hacer realidad inmediata, incluso por la vía de las armas, un reino de Israel como los demás. Fue la conjunción de estas dos esperanzas y exigencias lo que provocó un paroxismo político-religioso que condujo a la explosión de violencia y a la guerra desesperada contra el imperio por antonomasia, el romano. Sólo la certeza de que Dios iba a hacer realidad su reino de paz universal, restaurando para ello previamente el reino de Israel, podía alimentar la locura de anticiparse al mismo Dios y querer precipitar los acontecimientos mediante la lucha armada. Pero el imperio romano y los imperios todos han fenecido de igual mal: abrogarse una legitimidad divina, de origen y de derecho —*Dieu et mon droit*—, y pretender haber hecho o hacer realidad las profecías mesiánicas y escatológicas.

El monoteísmo bíblico nació y maduró en situaciones de falta de poder por parte del pueblo de Israel y de su Dios Yahveh. Sus orígenes están ligados a los de unas tribus esclavizadas en Egipto y su máxima expresión teórica y práctica al exilio y la diáspora en Babilonia. El poder monárquico en Israel estaba muy constreñido por la profecía y la legislación yahvistas. Asimismo, el monoteísmo islámico, percibido desde fuera generalmente como el más radical e intolerante, se siente vinculado a la persecución de Mahoma en la Meca y al esfuerzo de su huida o hégira de la Meca a Medina, más que a las guerras santas posteriores. La idea del monoteísmo, unida a la concepción de la realeza divina, ha servido para justificar las más crueles intolerancias a lo largo de la historia, pero ha sido también un antídoto contra absolutismos propios y extraños y contra despotismos religiosos o antirreligiosos.

3. La vía de la paidcia

El tercer camino en la busca de un reino de paz es el de la sabiduría y de los sabios o la república platónica de los filósofos. La sabiduría venía a constituir la religión natural del hombre antiguo, pues era un primer intento racional e intelectual por comprender y dominar la naturaleza y dar sentido a la vida. La sabiduría supone, por lo tanto, una determinada concepción o filosofía del mundo y de la vida y consiste, fundamentalmente, en la prudencia que ha de regir la conducta humana en cualquier

²¹ Citado en *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, ed. David L. Jeffrey, Grand Rapids MI, 1992, p. 547.

circunstancia. De tal modo, el término hebreo *hokmah*, “sabiduría”, queda desdoblado en la traducción griega en dos términos diferentes: σοφία, “sabiduría” o filosofía del universo y de la vida, y φρόνησις, “prudencia”. En la tradición bíblica tardía, la Sabiduría es equivalente a la Ley; los dos términos, *hokmah* y *torāh*, se convierten en sinónimos. Los filósofos griegos bebieron, según la apologética judía, de la sabiduría de Moisés, primer filósofo y legislador. Sabio es el que estudia y practica la ley, una ley a la vez universal y particular del pueblo judío. El judaísmo mantuvo siempre una actitud ambivalente ante la sabiduría o la filosofía universal e ilustrada de la antigüedad helénica conocida como la *sabiduría extranjera* por antonomasia. El judaísmo helenístico se abrió al influjo griego, pero el fracaso de la revuelta de la diáspora judía en tiempos de Trajano, debido a tensiones político-sociales dentro del propio Imperio, sobre las que los judíos no tenían control alguno, dió al traste con aquel noble intento, proseguido enseguida y con más éxito por el cristianismo²². Por el contrario, el judaísmo rabínico de época posterior cerró filas frente al influjo de una cultura considerada extraña a la tradición judía, aunque la literatura rabínica no deja por ello de estar impregnada de elementos griegos, en particular por lo que se refiere a la hermenéutica y a las técnicas de interpretación aplicadas a la propia lectura de la Biblia. La cultura y el pensamiento judíos se han debatido siempre entre estas dos actitudes y tendencias. Así, Maimónides trataba de encontrar un hueco al pensamiento griego dentro de la tradición judía, mientras que Franz Rosenzweig, inmerso en la cultura ilustrada, intentaba salvar la tradición judía frente a la nueva *sabiduría extranjera* de la modernidad²³. Sin embargo la creencia ilustrada en que la *paideia* o la educación y el conocimiento científico elevarían la cultura de los hombres al punto de hacerles aborrecible la violencia y superar todos los posibles *choques de civilizaciones* se ha revelado ingenua y perversa, por cuanto los nuevos conocimientos y las técnicas que ellos procuran no dejan de perfeccionar los instrumentos de guerra, haciéndola cada vez más despiadada por lo aséptica y supuestamente limpia de sangre.

A. Huxley podía vaticinar que la exposición pública de los horrores de la guerra acabaría con ella. Pero el *realityshow* de las guerras televisadas forma hoy parte de la violencia y también del disfrute o placer morboso que ellas producen. La novelística y la historiografía de todas las épocas encontraron siempre mayor goce estético en relatar la acción (*kinesis*) de las guerras que no en exponer los valores tradicionales y narrar las historias ejemplares transmitidas entre el pueblo y por los diversos pueblos. La violencia es más historiable y cinematográfica que la paz. Con frecuencia lo pacífico resulta fíoño, insulso e hipócrita. Historiadores de la antigüedad como Éforo, Isócrates y Teopompo rechazaban por razones éticas la descripción detallada y morbosa de acontecimientos violentos. El papel del historiador debía de ser el de relatar acciones ejemplares

²² J. Collins, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids MI - Cambridge UK, 2000².

²³ F. Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Edición preparada por Miguel García-Baró, Salamanca, 1997.

(*paradeigmata*), haciéndolo con la mejor calidad estilística. Por el contrario, la escuela helenista de los historiadores trágicos criticaba aquella historiografía moralizante, falta de *mimesis* o realismo y de *hedone* o atractivo estético. La viveza del relato exigía describir y exagerar incluso la violencia, para suscitar así la piedad y el horror de los lectores. Polibio criticó esta tendencia a la dramatización, exigiendo el debido respeto a la verdad de los hechos²⁴.

III

El fracaso de todas las teocracias, imperios, y repúblicas platónicas, que se han sucedido a lo largo de los siglos, demuestra que las tres vías de búsqueda de una paz verdaderamente asentada en la historia y en el mundo —y no sólo en la metahistoria o en una geografía mítica—, están lejos de alcanzar su destino. Por lo que se refiere al mundo cristiano y en términos de R. Panikkar, las tres dimensiones antes señaladas —lo sagrado, el poder y la sabiduría— tiene su plasmación correlativa en la *cristianeidad* o espiritualidad personal y comunitaria específica del ser cristiano, en el régimen de *cristiandad* implantado sobre todo en la época medieval, y en la cultura asociada al *cristianismo* como religión de Occidente y del Oriente eslavo y bizantino. Tanto la dimensión político-social como la cultural tienden a sofocar la mística y espiritual, aunque, en palabras del mismo R. Panikkar, «Such a Christianness seems to emerge today as a new hope»²⁵. Por otra parte, parecen soplar también aires nuevos que deslegitiman cada día más la violencia política. Así, en tiempos de las dos guerras mundiales y de la guerra civil española, la figura del Dios o *Yahveh guerrero*, como la del *Santiago Matamoros*, podían tener todavía carácter ejemplar y modélico. Sin embargo, en los últimos tiempos se ha producido lo que Arnold Gehlen denomina «un sacudimiento de la seguridad moral de las virtudes bélicas»²⁶. Parece abrirse paso

²⁴ V. D'Huys, "How to Describe Violence in Historical Narrative. Reflections of the Ancient Greek Historians and their Ancient Critics", *Ancient Society* 18 (1977) pp. 209-250.

²⁵ «The word *Chrisitan* may be the adjective of Christendom (a civilization), of Christianity (a religion), or of Christianness (a personal —not individualistic spirituality)», «Although there is a need of Christendoms and Christianities —that is, political institutions and doctrinal systems— to give a home to Christianness, pluralism is essential»; «In addition, Christianness and mystical experience need to be relativized in a double way. Any mystical experience that hopes to transcend the limits of the ineffable and of pure darkness must integrate the social and doctrinal dimensions represented by Christendom and Christianity», Raimon Panikkar, «The Dawn of Christianness, Is there Christ after Christendom and Christianity?», *Cross Currents*, Spring/Summer 2000, 185-195, cfr. pp. 185, 193s.

²⁶ «Puede que las generaciones venideras vean con mayor claridad cómo el interés del capitalismo industrial por los estados de paz —que subrayó con frecuencia Max Weber— se redujo en América a una moral nueva que finalmente llevó, con el Pacto Kellogg de 1928, a que el Derecho internacional proscribiera la *guerra de agresión*, usando la expresión

también una *cultura de la paz*, que se manifiesta sobre todo en la progresiva implantación de un derecho y de unos tribunales de justicia internacionales y de una creciente conciencia de respeto hacia la naturaleza. Los caminos de la paz son, en definitiva, los de la espiritualidad personal —que no individualista—, la convivencia política y social y la cultura que reconoce el verdadero puesto del hombre en el cosmos y en la historia.

Volviendo a los comienzos, la representación primera del *Yahveh de los ejércitos*, cósmicos, celestiales o terrenos, se escatologizó progresivamente, cediendo paso a la del *Yahveh-Šalom* y a la correspondiente de un mesías *Príncipe de la paz*. El pensamiento bíblico se mueve entre el mayor de los realismos, expresado de modo especial en el rechazo de otra vida en un más allá y en la exigencia de que el *Dios de los ejércitos restaure en este mundo y, si es preciso, por la fuerza el derecho conculcado*, y, por otra parte, la más extrema de las utopías que todo lo cifra en la restauración escatológica de unos cielos y tierra nuevos. La *Ley* y la *Sabiduría* no son menos utópicas que la *Profecía*. El *Deuteronomio* y la reforma deuteronomica entrañaban una fuerte carga de interioridad religiosa («con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas», Dt. 6,4), pero la religión religiosa llevaba consigo una exigencia ética, que tenía su máxima expresión en el lenguaje apodíctico del Decálogo. La reforma social implicaba la abolición del préstamo con interés a los pobres que no podían hacer frente a la deuda (Ex. 22,24) y a todo israelita (Dt. 23,20), la institución de la *Šmittāh* que suponía la renuncia cada siete años al cobro de préstamos, la mejora de la situación de los asalariados, la erradicación de la práctica convertir a un israelita en esclavo de otro (Lv. 25,39-43) y la creación de una especie de seguridad social para viudas y huérfanos. Si la legislación deuteronomica era exclusivista hacia fuera, era integradora, humanitaria e incluso utópica hacia adentro, hasta el punto de ser prácticamente imposible su realización efectiva. Por ello, la *Profecía*, la *Ley* y la *Sabiduría* se *escatologizaron* al fin y con ellas la idea de paz se convirtió también en un bien mesiánico, con la figura de un *Príncipe de la paz*, portador de una *paz sin fin* (Is. 9,5 y Zac. 9,9).

No hemos pretendido aquí sino ofrecer un doble marco para encuadrar las vías por las que ha discurrido la búsqueda de la paz desde las perspectivas bíblicas, y más tarde judías y cristianas: por otra parte, la doble figura del Dios guerrero por la causa de la justicia y del Dios pacificador, y, por otra, la triple vía de la *pietas*, el *imperium* y la *paideia*. Sirvan estas consideraciones de homenaje al Prof. Raimon Panikkar, cuyo magisterio universal desborda fronteras religiosas y culturales y cuya contribución a los debates sobre la paz en lo íntimo de cada persona y entre los pueblos y las culturas está todavía casi por explotar.

outlaw. Por otra parte, las viejas pretensiones socialistas de una clase industrial pacífica apuntaban en la misma dirección. Así, de dos guerras mundiales y de las ofensivas pacíficas del Pacto Kellogg y de los soviets, salió un sacudimiento de la seguridad moral de las virtudes bélicas, hoy defenderlas en público se ha hecho especialmente difícil en Alemania», A. Gehlen, *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, Barcelona-Buenos Aires-México, 1993, p. 161.